

Die Interkulturalität als politischer Begriff in Ecuador

Altmann, Philipp

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Altmann, P. (2013). Die Interkulturalität als politischer Begriff in Ecuador. *interculture journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 12(21), 33-43. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-406451>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Die Interkulturalität als politischer Begriff in Ecuador

Interculturality as a political concept in Ecuador

Philipp Altmann

Promotion in Soziologie (FU Berlin) mit einer Arbeit über den Diskurs der Indigenenbewegung in Ecuador. Studium der Soziologie, Ethnologie und Spanischen Philologie an den Universitäten Trier und Madrid

Abstract (Deutsch)

Seit der Verfassung von 2008 ist Ecuador ein „interkultureller“ (Art. 1) Staat. Damit hat die Verfassungsgebende Versammlung langjährigen Forderungen der Indigenenbewegung im Land nachgegeben und den ersten Schritt zu einer Umgestaltung von Staat und Gesellschaft gemacht. Auch wenn alle Beteiligten einräumen, dass noch ein langer Weg zu gehen ist, hat es die Interkulturalität ins Herz des staatlichen Diskurses geschafft. Bei jeder Gelegenheit wird darauf verwiesen, dass eine bestimmte Institution, ein Programm oder ein Fest interkulturell ist – in aller Regel ohne nähere Definitionen.

Hier soll der Begriff der Interkulturalität und seine Geschichte und Entwicklung in Ecuador näher untersucht werden. Damit soll ein besseres Verständnis der Forderungen der Indigenenbewegung und der Position dieses Begriffes in ihrem Diskurs möglich gemacht werden. Insbesondere soll herausgearbeitet werden, was genau unter Interkulturalität verstanden wird, wovon dieser Begriff sich abgrenzt und wie sich die verschiedenen Organisationen einen interkulturellen Staat bzw. eine interkulturelle Gesellschaft vorstellen.

Schlagwörter: Interkulturalität, Indigenenbewegung, Ecuador

Abstract (English)

Since the Constitution of 2008, Ecuador is an “intercultural” (Art. 1) State. With this, the Constituent Assembly gave in to the long-standing demands of the national indigenous movement and made the first step to a reconfiguration of State and society. Even if all parties admit that there is still a long way to go, the interculturality did make it into the heart of the state discourse. At every opportunity, the intercultural character of a certain institution, a program or a festivity is being pointed out – generally without a closer definition.

Here, the concept of Interculturality and its history and development in Ecuador will be investigated more closely. With this, a better understanding of the demands of the indigenous movement and the position of this concept within their discourse will be made possible. Especially, it will be pointed out, what exactly is understood as Interculturality, from what this concept differs and how the different organizations imagine an intercultural State or an intercultural society.

Keywords: Interculturality, Indigenous Movement, Ecuador

1. Einleitung

Die Verfassung von 2008 erklärt Ecuador zu einem „interkulturellen, plurinationalen“ (Art. 1) Staat und erfüllt damit langjährige Forderungen der Indigenenbewegung. Schon die vorherige Verfassung von 1998 hat einen Schritt in diese Richtung gemacht, sie erklärte Ecuador zu einem „plurikulturellen und multiethnischen“ (Art. 1) Staat – und vermied damit explizit die politisch brisanten Begriffe Interkulturalität und Plurinationalität. Tatsächlich kämpft die ecuadorianische Indigenenbewegung seit der zweiten Hälfte der 1970er, als Ganzes seit den 1990er Jahren, für eine pluralistische Umgestaltung des Staates und der Gesellschaft in Ecuador. So sollen die indigenen Völker, ihre Kultur und ihre Tradition geschützt und weiterentwickelt werden. Gleichzeitig soll eine Demokratisierung der ganzen Gesellschaft stattfinden, die sich gegen Rassismus, Paternalismus und Exklusion richtet. Plurinationalität und Interkulturalität sind die beiden Begriffe, die die Diskurse und konkreten Forderungen der verschiedenen Indigenenorganisationen zusammenfassen. Der gut untersuchte Fall Ecuadors (etwa: Walsh 2003) kann es damit möglich machen, zumindest einige der Entwicklungsgeschichten der „Black Box ‚Interkulturalität‘“ (Földes 2009:504) nachzuzeichnen.

Die Indigenenbewegung in Ecuador ist eine sehr pluralistische soziale Bewegung, die aus relativ selbstständigen Organisationen von der lokalen bis zur nationalen Ebene besteht, die miteinander – je nach Situation – kooperieren oder konkurrieren. Diese Organisationen verfolgen verschiedene und teilweise widersprüchliche Strategien und Diskurse, mit denen sie für die Rechte der Indigenen in Ecuador kämpfen. Die numerische Stärke der Indigenenorganisationen und ihrer Bewegung ist umstritten, genauso wie der Anteil der Indigenen an der Gesamtbevölkerung. Fest steht jedoch, dass die Indigenenbewegung seit den 1980er Jahren die stärkste soziale Bewegung des Landes ist, auch wenn sie unter der Regierung

von Rafael Correa seit 2006 an Einfluss verloren hat.

Nach den Angaben des letzten Zensus 2010 (INEC 2010) leben 14.483.499 Menschen in Ecuador. Davon verstehen sich 1.018.176 Personen oder sieben Prozent der Gesamtbevölkerung als Indigene. Die Gruppe der Schwarzen, Afroecuadorianer und Mulatten ist zusammengerechnet etwa gleich groß (1.041.559), genauso wie die der Montubios, einer Volksgruppe von Bauern im Küstengebiet (1.070.728). Die große Mehrzahl der Bevölkerung, 10.417.299 Menschen, versteht sich als Mestizen, das heißt, sie haben sowohl indigene, als auch europäische Vorfahren (INEC 2010). Diese Zahlen sind aufgrund der langjährigen Unterdrückung und Diskriminierung der Indigenen und den entsprechenden Effekten bei Befragungen nur bedingt vertrauenswürdig. Sowohl die Indigenenorganisationen als auch viele Wissenschaftler gehen von einem deutlich höheren Anteil an Indigenen aus.

Die vorliegende Arbeit bedient sich einer begriffszentrierten Diskursanalyse. Diese Methode will über die Untersuchung der in den Diskursen der jeweiligen Akteure zentralen politischen Begriffe, ihrer Entwicklung oder Verschiebung und des Auftauchens alternativer Begrifflichkeiten die Diskurse als solche und ihre Entwicklung besser erfassen. Politische Begriffe zeichnen sich dadurch aus, dass sie abstrakt, mit Forderungen verbunden und umstritten sind und innerhalb des jeweiligen Diskurses eine Geschichte und Anknüpfungspunkte haben. In diesem Sinne wird der folgende Text die Einführung des Begriffs der Interkulturalität in den Diskurs der ecuadorianischen Indigenenbewegung nachzeichnen und seine Verankerung und nähere Definition dort analysieren. Dieser Prozess ist mit einer zunehmenden Verallgemeinerung des Begriffes verbunden, die es ihm ermöglicht, Inhalte aufzugreifen, die ihm ursprünglich fern sind und ihn so anschlussfähig an andere Begriffe und Diskurse macht.

2. Von der bikulturellen zur interkulturellen Erziehung

Es ist nicht klar, wie genau der Begriff der Interkulturalität entstanden und nach Lateinamerika und Ecuador gekommen ist (Walsh 2000:11). Das vorliegende Material erlaubt drei Entstehungsgeschichten. Für Galo Ramón (2009:133) ist die Interkulturalität als theoretischer Begriff der Erziehungswissenschaften in den USA der 1960er Jahre entstanden. Das würde die Einführung des Begriffes im Rahmen der Erziehung für und von Indigenen erklären und eine Übernahme innerhalb des Kontextes von Entwicklungszusammenarbeit und Bildungsprojekten nahelegen.

Fernando García und Luis Tuasa (2007:18) sehen im französischen Soziologen Edgar Morin den Begründer des Begriffes der Interkulturalität. In den 1970er Jahren soll er ihn als nicht-diskriminierende und gewaltfreie Alternative zum bestehenden Begriff von Kultur entwickelt haben. Diese Version wird durch den großen Einfluss von Sozialwissenschaftlern auf die diskursive Entwicklung der Indigenenbewegung Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre gestützt.

Eine dritte Variante könnte mit der Existenz des Interkulturellen Dokumentationszentrums (Centro Intercultural de Documentación, CIDOC) von 1961 bis 1976 in Cuernavaca, Mexiko, zusammenhängen. Dieses Zentrum wurde von Ivan Illich geleitet und war der Befreiungstheologie und dem undogmatischen Sozialismus verpflichtet (Kaller-Dietrich 2008). Für diese Übernahmegeschichte spricht das große Engagement der katholischen Kirche, vor allem von befreiungstheologischen Gruppen, zugunsten der Indigenen und ihrer Organisationen in den 1960er und 1970er Jahren. Tatsächlich gehen viele der überregionalen Bildungsprojekte auf kirchliche Bemühungen zurück.

Nachprüfbar ist nur die Entwicklung der zweisprachigen Erziehung und die Integration kultureller Fragestellungen

in ihr. Seit dem Entstehen der ersten indigenen Organisationen in den 1920er Jahren war die Gründung von selbstverwalteten Schulen ein zentrales Ziel der Indigenenbewegung. Die ersten zweisprachigen Schulen wurden in den 1930er Jahren von der in der Gründung befindlichen Ecuatorianischen Indio-Föderation (Federación Ecuatoriana de Indios, FEI) in Cayambe, Provinz Pichincha, aufgebaut (Moya 1987:391f.). Die zentrale Figur dieser Entwicklung war die Mitbegründerin der FEI, Dolores Cacuango. Die Schulen dienten nicht nur der Bildung der Kinder vor Ort, sondern auch der Alphabetisierung der Landbevölkerung und der Weiterbildung und Organisierung der Führungspersonen der Indigenenbewegung. Sie waren ein Ausgangspunkt für die Aufwertung der indigenen Identität und die Festigung indigener Traditionen. 1963 wurden sie nach langer klandestiner Arbeit und vielfältiger Verfolgung vom Staat anerkannt, reguliert und dem Bildungsministerium unterstellt (Lazos / Lenz 2004:6).

Die Katholische Kirche unter dem Bischof von Riobamba und Befreiungstheologen Leonidas Proaño baute in den 1960er Jahren in der Provinz Chimborazo ein Erziehungssystem über Radio auf, die Volks-Radioschulen Ecuadors (Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE). Diese sollten einen Zugang zu Grundschulbildung und Alphabetisierung in Spanisch und Kichwa für Kinder und Erwachsene bieten, gleichzeitig aber im Sinne der Befreiungspädagogik eine Bewusstwerdung der Unterdrückung und Diskriminierung erlauben. Durch das starke Engagement der Kirche wurde Chimborazo zu einem der wichtigsten Zentren für zweisprachige Erziehung im Land (Lazos / Lenz 2004:7). Die Indigenenorganisationen vor Ort waren von Anfang an in die Entwicklung und Umsetzung der Programme der ERPE eingebunden, konnten sich so politisch und organisatorisch weiterentwickeln. Sie erlebten in den 1960er und 1970er Jahren ein bedeutendes Wachstum (Krainer 1996:43).

Im Amazonasgebiet wurde 1964 mit Unterstützung des katholischen Ordens der Salesianer eine Indigenenorganisation, die Interprovinzielle Föderation der Shuar-Zentren (Federación Interprovincial de Centros Shuar, FICSH), aufgebaut, die seit 1972 das Shuar-System der bikulturellen radiophonen Erziehung (Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar, SERBISH) betreibt. Dieses bietet Grundbildung und Alphabetisierung in Shuar und Spanisch an, legt aber besonderen Wert auf die Bewahrung der indigenen Traditionen und die Steigerung des Selbstwertgefühls der Shuar (Moya 1987:394, Lazos / Lenz 2004:7f.). Auch in diesem Fall trug die Erziehungsarbeit entscheidend zur politischen und organisatorischen Entwicklung bei und ist ein Grund für den bis heute andauernden großen Einfluss der FICSH bei relativ geringer Mitgliederzahl.

Durch eine koordinierte Anstrengung zur Alphabetisierung von 1980 bis 1984, an der auch verschiedene Indigenenorganisationen teilnahmen, konnten diese Bildungsprojekte weiter professionalisiert und integriert werden. Eine besondere Rolle spielte das Forschungszentrum für die Indigene Erziehung (Centro de Investigaciones para la Educación Indígena, CIEI) das seit Mitte der 1970er Jahren an der Päpstlichen Katholischen Universität Ecuadors (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE) aktiv war und an dem einige universitär gebildete Indigene teilnahmen. Das CIEI widmete sich der Erforschung von Methoden der Alphabetisierung in Kichwa und betrieb dazu ein Pilotprojekt in Cotopaxi, das ab 1980 die gesamte Alphabetisierungskampagne für Indigene beeinflussen sollte (Lazo / Lenz 2004:10).

Parallel zu dieser Entwicklung wird der Begriff der Interkulturalität in den Diskurs über Erziehung und Bildung für Indigene in Lateinamerika eingeführt. Die beiden venezolanischen Anthropologen Esteban Mosonyi und Omar González stellten auf dem 39. Internationalen Kongress der Amerikanisten 1970 in Lima ihr Projekt einer interkulturellen Erziehung in einigen indigenen Ge-

meinschaften ihres Landes vor. Ausgehend von ihren Erfahrungen skizzierten sie eine neue Vision der Gesellschaft:

„Die Interkulturalisierung besteht im Grunde in der Erhaltung des Bezugsrahmens der Ursprungskultur, aber belebt und erneuert durch die selektive Einführung von sozio-kulturellen Konfigurationen, die den Mehrheitsgesellschaften entstammen – im Regelfall Nationalgesellschaften. Auf gewisse Weise sucht die Interkulturalisierung den größten Ertrag der Teile in kulturellem Kontakt, wobei sie soweit wie möglich die Dekulturalisierung und den Verlust von ethnokulturellen Werten vermeidet. Es ist nicht nötig, darauf hinzuweisen, dass sich ein typisches Interkulturalisierungsprogramm auf die Muttersprache als symbolisches Kompendium der Kultur als Ganzes konzentrieren muss. Folglich ist eine interkulturalisierte Gesellschaft meist eine zweisprachige oder mehrsprachige Gesellschaft, in der sowohl die lokale, als auch die nationale oder Mehrheitssprache ihre spezifischen Funktionen haben, ohne dass sich deshalb Konflikt- oder Wettbewerbssituationen ergeben.“ (Mosonyi / González 1975:307f.)

Einige Zeit lang wurde dieser Vorschlag kaum aufgegriffen und nur selten diskutiert. Ein Beispiel ist ein Text vom mexikanischen Anthropologen Guillermo Bonfil Batalla, der 1978 von „den Problemen der interkulturellen Situation“ (Bonfil Batalla 1978:212) spricht und damit die Konflikte zwischen Indigenen und Mestizen in seinem Land meint.

Im Jahr 1980 übernimmt das SERBISH den Begriff der interkulturellen Erziehung (López 2009:137f.), womit seine Geschichte in Ecuador beginnt. Kurz später wird die Interkulturalität auf einem Regierungsgipfel der lateinamerikanischen und karibischen Länder 1981 als Alternative zur bisherigen Politik einer Integration und Assimilation der Indigenen vorgeschlagen (Tamagno 2006:25). Ein regionales Treffen von Spezialisten in zweisprachiger Erziehung in Mexiko 1982 spricht sich eindeutig für eine Politik der Mehrsprachigkeit und Multiethnizität aus und empfiehlt den bisherigen Begriff der bikulturellen zweisprachigen Erziehung durch den einer interkulturellen zweisprachigen Erziehung zu ersetzen,

um so den offenen Charakter der Kultur hervorzuheben (Walsh 2000:11).

Diese kontinentale Unterstützung des neuen Begriffs trägt zu seiner weiteren Verbreitung in Ecuador bei (Walsh 2000:13). Endgültig wird er hegemonisch mit einem Abkommen, das das Erziehungsministerium 1985 mit der Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) abschließt. So wird ein Projekt der Interkulturellen Zweisprachigen Erziehung ins Leben gerufen, dass eine bessere Schulbildung für die Indigenen zum Ziel hat. Das Programm beginnt im Schuljahr 1986/87 und hat eine Laufzeit von sechs Jahren. Auch in diesem Projekt ist die Zusammenarbeit mit indigenen Organisationen explizit vorgesehen (Krainer 1996:46).

1988 führen diese Bemühungen zur Gründung der Nationalen Direktion der Interkulturellen Zweisprachigen Erziehung (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, DINEIB) als unabhängiges Büro innerhalb des Erziehungsministeriums (Lazos / Lenz 2004:11). Ab diesem Zeitpunkt werden die bisherigen Erziehungsprojekte, wie etwa das SERBISH, in der DINEIB integriert, behalten aber meist ihre Autonomie (Lazos / Lenz 2004:7f.). Dazu kommen alle Schulen, in denen mehr als 80 Prozent der Schüler Indigene sind (Martínez Novo 2009:179). Die Indigenenorganisationen können weitgehend frei über die Lehrinhalte, Lehrmaterialien und Personalfragen entscheiden, der Staat bestimmt nur die Finanzen (Martínez Novo 2009:174). Damit wird ein Bildungssystem, das „einen eindeutig identitären und fordernden Charakter hat“ (Walsh 2000:12) – und so die Politik der Indigenenbewegung prägt und unterstützt – institutionalisiert und staatlich gefördert. Dazu kommt, dass viele der Führungsfiguren der Indigenenbewegung in diesem System als Lehrer arbeiten – und dadurch an ihre Organisationen gebunden bleiben (Martínez Novo 2010:16).

Die DINEIB hat allerdings von Anfang an Schwierigkeiten mit schlechter finanzieller und materieller Ausstattung, die sich auch auf die Löhne auswirken (Martínez Novo 2009:180f.). Auch des-

wegen wird die interkulturelle zweisprachige Erziehung selbst von Teilen der organisierten Indigenen als zweitklassig wahrgenommen und für die eigenen Kinder spanischsprachige Schulen bevorzugt (Martínez Novo 2009:181f.). Insbesondere der schlechte Unterricht in Englisch und Informatik sind für diesen Trend ausschlaggebend. In der Provinz Imbabura etwa ist die Zahl der Schüler von Schulen des DINEIB langfristig nicht gestiegen. 1989 waren 11.500 Schüler an solchen Schulen eingeschrieben, 2006 10.795 (Martínez Novo 2009:183). Im Frühjahr 2009 übernimmt der Staat auf Betreiben von Präsident Correa die alleinige Kontrolle über den DINEIB (Martínez Novo 2009:174) und beendet damit den Einfluss der Indigenenorganisationen. Jetzt wird das DINEIB direkt vom Bildungsministerium gesteuert, das alleine über Lehrinhalte und -mittel sowie Personalfragen entscheidet (Martínez Novo 2010:15).

3. Von der interkulturellen Erziehung zur Interkulturalität

Nach einer langen Krise reorganisiert sich 1995 die bis dahin gewerkschaftliche und klassen-zentrierte Organisation der Indigenenbewegung FENOCIN (Nationale Föderation von Bauern-, Indigenen- und Schwarzenorganisationen, Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras) im Zuge eines Programms der internen Demokratisierung um einen Diskurs, der auf nachhaltige Entwicklung und Interkulturalität zielt (FENOCIN 1999:13,53). Die FENOCIN versteht sich von nun an als „pluriethnisch, interkulturell, demokratisch“ (FENOCIN 1999:53) und kämpft „für die Klassen-, ethnische, Geschlechts- und Generationengerechtigkeit, sucht eine nachhaltige Entwicklung mit Identität und verteidigt die individuellen und kollektiven Menschenrechte“ (FENOCIN 1999:103). Sie will ein „plurikulturelles Land aufbauen, in dem die Unterschiede respektiert werden, aber zur gleichen Zeit plurikulturelle Organismen und ein interkulturelles Denken geschaffen

werden, die ihm Lebensfähigkeit geben“ (FENOCIN 1999:103).

Mit dem Begriff der Interkulturalität distanziert sich die FENOCIN explizit von den vorherrschenden Strömungen der Indigenenbewegung, die sie als ethnischen Fundamentalismus bezeichnet, da sie – nach Sichtweise der FENOCIN – andere Faktoren, wie Klasse oder Geschlecht ausblenden und keine Lösung für die Mehrheit der Gesellschaft, die Mestizen, anbieten (FENOCIN 1999:150). Damit bezieht sich die FENOCIN auf die Begriffe indigene Nationalitäten und Plurinationalität, die die größte Indigenenorganisation, die CONAIE (Konföderation Indigener Nationalitäten Ecuadors, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), verwendet. Diese Begriffe, und der Diskurs, der um sie herum besteht, haben sich seit Ende der 1970er Jahre in Abgrenzung zur bis dahin vorherrschenden sozialistischen und gewerkschaftlichen Prägung der Indigenenbewegung entwickelt. Nur ein Jahr vor der Erneuerung der FENOCIN, 1994, kam diese Entwicklung im Politischen Projekt der CONAIE zu einer vorläufig abschließenden Integration. Dort stellt die CONAIE fest, dass „Ecuador eine Plurinationale Gesellschaft im Entstehen“ (CONAIE 1994:6) ist und fordert daher „den Aufbau eines Plurinationalen und Plurikulturellen Staates“ (CONAIE 1994:6). Dieser Plurinationale Staat zeichnet sich durch territoriale Autonomien für die indigenen Nationalitäten und Völker aus (CONAIE 1994:21f.) und durch eine institutionalisierte Teilhabe aller Bevölkerungsgruppen an Entscheidungsprozessen. Entgegen der Interpretation der FENOCIN ist die „Einheit in der Vielfalt“ (CONAIE 1994:13), also der Ausgleich und die Harmonie zwischen den selbstverwalteten Völkern – indigen oder nicht –, ein wichtiger Bestandteil dieses Staates.

Die FENOCIN will die verschiedenen laufenden Prozesse und Dynamiken der ecuadorianischen Gesellschaft und damit unterschiedliche Analysekat-egorien miteinander verbinden und in einem einheitlichen Konzept integrie-

ren. So will sie „zur gleichen Zeit die Interkulturalität und die Autonomie der indigenen und afroecuadorianischen Gesellschaften aufbauen“ (FENOCIN 1999:150). Tatsächlich versteht sie die Interkulturalität als Möglichkeit, zu einem Ausgleich zwischen verschiedenen Lebensweisen zu kommen. Die FENOCIN glaubt „an die Interkulturalität und, zur gleichen Zeit, an die besonderen Identitäten ihrer Mitglieder“ (FENOCIN 2004:24). Daher will sie eine Gesellschaft aufbauen, die durch Pluralität auf den Gebieten des Rechts, der Erziehung, der Sprache, der Identität und der Gesundheit charakterisiert ist und damit „sowohl die eigene Kultur der Indios und Schwarzen stärken, als auch eine Verbindungsbrücke zur mestizischen Kultur aufbauen“ (FENOCIN 1999:156). Diese Verbindung soll nicht nur zwischen den verschiedenen (Bildungs-, Rechts-, Gesundheits-) Systemen bestehen, sondern auch über ein vertieftes Wissen von allen Kulturen für jeden Bürger die Möglichkeit zur Wahl zwischen den verschiedenen Systemen erlauben. So soll man etwa wählen können, in welchen Erziehungssystem die eigenen Kinder unterrichtet werden oder ob die eigene Straftat vor einem mestizischen oder einem indigenen Gericht verhandelt wird (FENOCIN 1999:156).

Ähnlich der Plurinationalität enthält auch die Interkulturalität ein System von Autonomien. Diese sollen als „politische Autonomie von Kompetenzen und Funktionen“ (FENOCIN 1999:157) im Rahmen einer Dezentralisierung des Staates und über ethnische Grenzen hinweg möglich gemacht werden. So sollen selbstverwaltete und autonome territoriale Eingrenzungen der Indigenen und Schwarzen genauso gebildet werden können, wie interkulturelle Räume in der öffentlichen und Selbstverwaltung. Diese Verflechtung von ethnischer Autonomie und interkultureller Kommunikation soll im Sinne einer Repräsentation in allen Ebenen des Staates eingerichtet werden (FENOCIN 1999:157). Daher lehnt auch die FENOCIN Begriffe wie ethnische Minderheiten als Versuche, die Rechte der Indigenen und

Afroecuadorianer einzuschränken, ab (FENOCIN 2004:29). Über die Öffnung des Staates für die Teilhabe der verschiedenen Gruppen soll „in unserem Land ein interkultureller, flexibler und demokratischer sozialer Kontext [geschaffen werden], der den Identitäten und den Rechten aller BürgerInnen größere Unterstützung gibt“ (FENOCIN 2004:29). Die Interkulturalität soll ein Projekt für das ganze Land sein, das so seine ethnische, soziale und wirtschaftliche Zersplitterung überwinden kann (FENOCIN 2004:39). Sie muss daher die Geschichte von Ausgrenzung, Rassismus und Kolonialismus und Kolonialität kritisch aufarbeiten, konkrete Ausgrenzungsmechanismen bekämpfen und die notwendigen Veränderungen prozesshaft ermöglichen. Dabei greift sie die Forderungen aller beteiligter Gruppen auf. Aus der Sicht der FENOCIN beginnt dieser Prozess im Alltag. „Das schließt persönliche und Verhaltensveränderungen mit ein, und auch strukturelle Veränderungen der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit“ (FENOCIN o.J.:11).

Das Auftauchen des Begriffs der Interkulturalität ist nicht nur eine diskursive Neuerung, sondern auch der Konkurrenz der verschiedenen Organisationen der Indigenenbewegung geschuldet. Die FENOCIN schafft es nach einer langen Krise, ihren Diskurs zu aktualisieren und so in „Konkurrenz um symbolische Dominanz“ (Zald / McCarthy 1979:3) mit der CONAIE als stärkster Indigenenorganisation zu treten. Die Erneuerung ihres Diskurses und dessen Erweiterung um ethnische Aspekte gibt der FENOCIN eine bessere Position im Kampf um „die besten Programme, Taktiken und Führer, um Ziele zu erreichen“ (Zald / McCarthy 1979:3) – und damit Mitglieder zu gewinnen. Der Begriff der Interkulturalität ist in diesem Zusammenhang ein „Schlüsselsymbol“ (Zald 1979:13f.) – genauso wie der der Plurinationalität. Beide Begriffe sollen die Ideen und das Programm der Organisationen, die sie verwenden, repräsentieren und so deren Attraktivität steigern. Wenn ein Schlüsselsymbol dabei erfolgreich ist, wird es von den anderen Organisationen derselben sozialen Bewegung kopiert oder nach-

geahmt (Zald 1979:13f.). Somit ist die Interkulturalität auch eine Antwort auf den Begriff der Plurinationalität – und wird von der herausgeforderten Organisation, der CONAIE, schnell in ihren Diskurs integriert.

Tatsächlich nimmt diese die Interkulturalität schon in der zweiten Version ihres Politischen Projektes von 1997 auf und will jetzt „die neue humanistische und interkulturelle Gesellschaft aufbauen“ (CONAIE 1997:9). Interkulturalität bedeutet für die CONAIE den Respekt vor „der Vielfalt der indigenen Völker und Nationalitäten und der sonstigen sozialen Sektoren Ecuadors, [sie] fordert aber gleichzeitig die Einheit dieser“ (CONAIE 1997:12). Ein zentraler Bestandteil des Verständnisses der Interkulturalität ist für die CONAIE die Notwendigkeit, eine breitere und offenere Sichtweise auf Kultur zu ermöglichen, als sie in „einer westlichen Perspektive“ (CONAIE 2007:23) üblich ist. Politik, Wirtschaft, Gesundheit überschneiden sich in dieser Sichtweise mit der Kultur. Die explizite Trennung dieser Räume oder Systeme ist daher für die CONAIE – und die anderen Organisationen der Indigenenbewegung – eine „Folklorisierung“ (CONAIE 1994:41), die zum einen die – etwa touristische – Nutzbarmachung der indigenen Kulturen zum Ziel hat, sie aber zum anderen in eine untergeordnete Position zur „elitären und ausschließenden ‘westlichen Kultur’“ (CONAIE 1994:41) bringen soll.

Diese Kritik an Wissensarten erweitert Catherine Walsh, wenn sie die Interkulturalität als Versuch wertet, „zwischen hegemonischen und subalternen Positionen mit verschiedenen Formen, Wissen zu produzieren und anzuwenden“ (Walsh 2003:135), zu vermitteln. Aus dieser Sicht erscheint die Interkulturalität als eine „gegenhegemonische Praxis“ (Walsh 2003:135f.), die auf eine Umdeutung des als legitim betrachteten Wissens abzielt und eine Rehabilitation traditioneller und lokaler Wissensformen anstrebt. Diese Dekolonisierung des Wissens soll durch eine Erneuerung der Grundlagen der Sinnerzeugung, durch „*epistemologisches Interkultura-*

lisieren“ (Walsh 2003:138, Hervorhebung im Original) möglich gemacht werden.

Die CONAIE drückt das etwas pragmatischer aus. Für sie benötigt die Interkulturalität als Projekt für das gesamte Land, das die Förderung jedes kulturellen Ausdrucks fördert, die „Einheit der Völker und Nationalitäten und der gesamten Gesellschaft als grundlegende Bedingung für eine plurinationale Demokratie und eine gerechte Wirtschaft“ (CONAIE 2007:7f.). Diese Einheit ist allerdings nicht möglich, „wenn die Kulturen einer beherrschenden Kultur untergeordnet sind“ (CONAIE 2007:21f.). Deshalb muss Ecuador aus einer inklusiven Perspektive neu gedacht werden, einer Perspektive, in der „wir alle das Recht haben, nach unseren Gebräuchen und Gewohnheiten zu leben und das Recht, Räume für den Dialog zu öffnen und für die Erzeugung neuen Wissens, das auf diesen Dialogen zwischen den Kulturen aufbaut“ (CONAIE 2007:21f.).

Diese Art von Interkulturalität macht einen völligen Wandel des Verhaltens notwendig, der über die „soziale Mobilisierung“ (CONAIE 2007:21f.) erreicht werden soll.

4. Die Interkulturalität als politischer Begriff

Der Begriff der Interkulturalität ist nie auf Widerstand gestoßen – im Gegensatz zu dem der Plurinationalität, der schon in den 1980er Jahren als Versuch, das Land zu spalten oder indigene Republiken zu gründen, diffamiert wurde. Dennoch wurde die Interkulturalität meist als Angelegenheit der Indigenen verstanden – als eine möglicherweise berechnete Forderung, die aber das Problem der Anderen ist (Walsh 2000:11). Damit bleibt das Bestreben der Indigenenbewegung, über diesen Begriff „mit der hegemonischen Geschichte einer beherrschenden und einer unterworfenen Kultur zu brechen“ (Walsh 2000:12), die unterdrückten Identitäten zu stärken und Räume der Autonomie aufzubauen, meist unverstanden. Aus diesem Bezug auf Kultur und Identität

ergibt sich auch die enge Bindung der Interkulturalität an die Erziehung und damit an „eine politische, soziale und kulturelle Institution, den Raum der Konstruktion und Reproduktion von Werten, Einstellungen und Identitäten und der historisch-hegemonischen Macht des Staates“ (Walsh 2000:14).

Diese Kulturalisierung der Interkulturalität – im Gegensatz zu einer Konzentration auf die strukturellen Änderungen, die auch in ihr angelegt sind – führt zu einer Zuschreibung der Interkulturalität auf die Individuen, die in einem multikulturellen oder ethnisch pluralem Staat miteinander leben müssen. Ein Vergleich mit Will Kymlicka und seiner Gegenüberstellung von multikulturellem Staat und „interkulturellem Bürger“ (Kymlicka 2003:148) liegt daher nahe. Für Kymlicka, der seine Theorie an seinem Heimatland Kanada entwickelt, ist ein multikultureller Staat einer, der die Diskriminierungen, die in Form von Gesetzen und Verordnungen, aber auch in Schulunterricht, Nationalsymbolen und Feiertagen bestehen, abbaut und die gleichberechtigte Teilhabe aller befördert (Kymlicka 2003:152). Auch ein bestimmter Grad an Selbstverwaltung und Autonomie – ein wichtiges Thema für die Indigenen Ecuadors – kann zu diesem multikulturellen Staat gehören (Kymlicka 2003:153). Um diese beiden Formen von Multikulturalität harmonisieren zu können, ist es notwendig, dass der multikulturelle Staat auf Bürger zählen kann, die ihn und seine Ausrichtung unterstützen und (vor allem lokaler) Verschiedenheit gegenüber aufgeschlossen sind (Kymlicka 2003:157) – interkulturelle Bürger also (Kymlicka 2003:153f.). Kymlicka nennt das „lokaler Interkulturalismus“ (Kymlicka 2003:160). So kann eine zunehmende Spaltung in die verschiedenen ethnischen Gruppen, die nun in autonomen, selbstverwalteten Gebieten leben, vermieden werden (Kymlicka 2003:154-157).

Auch wenn Kymlickas Ausführungen für die Situation in Ecuador hilfreich sind, so ist seine Gegenüberstellung vom Aufbau von Autonomie und Abbau von Diskriminierung beim Verständnis von

Interkulturalität irreführend. Tatsächlich versucht die Indigenenbewegung in Ecuador, beide Prozesse gleichzeitig und in wechselseitiger Verstärkung durchzuführen. Dabei geht sie stets von der lokalen Ebene und den alltäglichen Beziehungen zwischen Menschen aus – also von Kymlickas lokalem Interkulturalismus –, um von dort aus die Interkulturalität in immer höheren Ebenen aufzubauen. Statt sich auf den Staat als Zentralinstanz zu beziehen, orientiert sich die Indigenenbewegung bei ihrer Vorstellung von Interkulturalität also an ihrem eigenen Aufbau, der aus autonomen, lokalen Organisationen besteht, die sich auf regionaler Ebene in Föderationen zusammenschließen, die sich auf nationaler Ebene wiederum zu Konföderationen vereinigen. Gerade dieser Aufbau von Unten nach Oben ist das Innovative an der Interkulturalität der Indigenenbewegung in Ecuador. Das Ausgehen vom Lokalen bringt die Dichotomie zwischen Autonomie und interkultureller Kommunikation zwischen den Gemeinden zu einem neuen Sinn: da die Indigenenbewegung sich auf Dorfgemeinschaften oder Stadtviertel bezieht, ist deren – freiwillige und autonome – Einbindung in größere Strukturen unvermeidlich und muss bei Forderungen nach Selbstbestimmung und Autonomie immer mitgedacht werden. Deshalb betonen die Indigenenorganisationen stets den doppelten Charakter ihres Kampfes als Kampf gegen soziale Ungleichheit und ethnische Unterdrückung.

5. Fazit

Seit seiner Einführung in den ecuadorianischen Diskurs 1995 konnte sich der Begriff der Interkulturalität behaupten und wurde 2008 sogar in die Verfassung übernommen. Das liegt nicht nur an der politischen Stärke der Indigenenbewegung seit 1990, sondern vor allem auch an seiner hohen Anschlussfähigkeit an andere Diskurselemente. So trägt die scheinbare Offenheit des Begriffes dazu bei, dass er auch in anderen Kontexten übernommen wird und sich mittlerweile zu einem der meistverwendeten

Begriffe in Publikationen des ecuadorianischen Staates entwickelt hat.

Selbst wenn die Interkulturalität im Falle Ecuadors neue Inhalte erhält – wie etwa diejenigen, die sich auf Autonomie und Selbstverwaltung beziehen –, so gilt auch hier, dass die „inflationäre Verwendung“ (Földes 2009:504) des Begriffes im Widerspruch zu seiner geringen Definition steht. Auch als politischer Begriff wird die Interkulturalität „zumeist als voranalytisches Konzept gehandelt“ (Földes 2009:510) und nicht näher erklärt. Die Diagnose von Földes, dass die Interkulturalität oft „einen starken politisch-ideologischen Sinn erhält“ (Földes 2009:511), bekommt in Ecuador allerdings eine andere Bedeutung, da dieser politische Sinn mit konkreten Inhalten gefüllt werden kann – was im Sprachunterricht und der akademischen Diskussion in Deutschland über diesen Begriff nicht immer der Fall ist.

Der politische Begriff der Interkulturalität in Ecuador ist ein Beispiel „für die beeindruckende internationale Laufbahn und Anschlussfähigkeit“ (Földes 2009:514f.) dieses Begriffes, der sich auch in Kontexten etablieren konnte, die seinen – wahrscheinlichen – Ursprüngen fern liegen. Tatsächlich handelt es sich um „ein überaus erfolgreiches kulturelles Globalisierungsprodukt“ (Földes 2009:515), das sich – auch wegen seiner relativen Leere an fassbarem Inhalt – leicht in die verschiedensten Diskurse integrieren lässt.

6. Literatur

Bonfil Batalla, G. (1978): Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico). *Journal de la Société des Américanistes* 65, S. 209-219.

CONAIE (1994): *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.

CONAIE (1997): *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.

CONAIE (2007): *La CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Propuesta de nueva constitución- desde la CONAIE- para la construcción de un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo*

y Laico. URL: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf> [Zugriff am 16.8.2013].

FENOCIN (1999): *Hacia el nuevo Milenio. Porque en el campo está la fuerza del Desarrollo de la Identidad y la Vida*. o.O.: FENOCIN.

FENOCIN (2004): *Noveno Congreso Ambato, 20-22 de mayo de 2004*. Quito: FENOCIN.

FENOCIN (o.J.): *Consolidación organizacional, Revolución agraria, Interculturalidad, Soberanía alimentaria, Construcción del Socialismo*. URL: http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/380/File/Presentacion%20FENOCIN%202009_Patricio%20Sandoval.pdf [Zugriff am 25.9.2010].

Földes, C. (2009): Black Box ‚Interkulturalität‘. Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache. Rückblick, Kontexte und Ausblick. *Wirken des Wort* 59(3), S. 503-525.

García, F. / Tuasa, L. (2007): *Estudio sobre legislación intercultural en el Ecuador*. URL: www.cebem.org/cmsfiles/archivos/de-rechos-ecuador.pdf [Zugriff am 16.8.2013].

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2010): *Censo de Población y Vivienda 2010*. URL: <http://redatam.inec.gob.ec/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAct ion?&MODE=MAIN&BASE=CPV2010 &MAIN=WebServerMain.inl> [Zugriff am 10.9.2011].

Kaller-Dietrich, M. (2008): Ivan Illich (1926-2002). *Sein Leben, sein Denken*. Weitra: Bibliothek der Provinz.

Krainer, A. (1996): *Educación Bilingüe Intercultural en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Kymlicka, W. (2003): Multicultural states and intercultural citizens. *Theory and Research in Education* 1(2), S. 147-169.

Lazos, E. / Lenz, E. (2004): *La Educación Indígena en el Páramo Zumbabueño del Ecuador: Demandas, Exitos y Fracasos de una Realidad*. URL: http://www.latautonomy.org/SEIC_18feb.pdf [Zugriff am 16.8.2013].

López, L. (2009): Interculturalidad, educación y política en América Latina: perspectivas desde el Sur. Pistas para una investigación comprometida y dialogal.

In: López, L. (Hrsg.): *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latino-americanas*. La Paz: FUNPROEIB, Plural, S. 129-218.

Martínez Novo, C. (2009): La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena. In: Martínez Novo, C. (Hrsg.): *Repensando los Movimientos Indígenas*. Quito: FLAC-SO, Ministerio de Cultura del Ecuador, S. 173-196.

Martínez Novo, C. (2010): *The "Citizen's Revolution" and the Indigenous Movement in Ecuador: Re-centering the Ecuadorian State at the Expense of Social Movements*. Vortragstext SARR Conference "Off Centered States: Political Formation and Deformation in the Andes", May 27-29, 2010, Quito, Ecuador. URL: <http://sarr.emory.edu/documents/Andes/MartinezNovo.pdf> [Zugriff am 16.8.2013].

Mosonyi, E. / González, O. (1975): Ensayo de educación intercultural en la zona arahuaca del Río Negro (Venezuela). In: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas (Hrsg.): *Lingüística e indigenismo moderno de América. Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, S. 307-314.

Moya, R. (1987): Educación bilingüe en el Ecuador: retos y alternativas. *Indiana* 11, S. 387-406.

Ramón, G. (2009): ¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución? In: Acosta, A. / Martínez, E. (Hrsg.): *Plurinacionalidad. Democracia en la Diversidad*. Quito: Abya-Yala, S. 125-160.

Tamagno, L. (2006): Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas. *Diario de Campo* 39, S. 20-31.

Walsh, C. (2000): Políticas y Significados Conflictivos. *Estudios Interculturales* 2, S. 9-24.

Walsh, C. (2003): (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: Fuller, N. (Hrsg.): *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, S. 115-142.

Zald, M. (1979): *Macro Issues in the Theory of social movements*. SMO Interaction, the

Role of Counter-Movements and Cross-National Determinants of the Social Movement Sector. CRSO Working Paper Nr. 204, Center for Research on Social Organization, University of Michigan.

Zald, M. / McCarthy, J. (1979): *Social Movement Industries: Competition and Cooperation among Movement Organizations.* CRSO Working Paper No. 201, Center for Research on Social Organization, University of Michigan.